



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2000

Die Geschichte im Credo. Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs alttestamentlichen Glaubens

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-23376>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Schmid, Konrad (2000). Die Geschichte im Credo. Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs alttestamentlichen Glaubens. In: Bühler, Pierre; Campi, Emidio; Luibl, Hans Jürgen. »Freiheit im Bekenntnis«. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive. Zürich: Pano Verlag, 129-149.

Die Geschichte im Credo

Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs
alttestamentlichen Glaubens

Konrad Schmid

I.

Die klassischen christlichen Bekenntnistexte haben eine Gemeinsamkeit, die sie mit dem christlichen Glauben als solchem teilen und die ihnen empfindlich fehlen würde, wenn sie nicht da wäre: Ein intimes Verhältnis zur Geschichte. Der christliche Glaube stützt sich nicht auf notwendige Vernunftswahrheiten, sondern auf zufällige Geschichtswahrheiten und das schlägt sich auch in den Bekenntnistexten wieder.

In ihnen wird der Glaube nicht im Sinne einer Weltformel *more geometrico* vordemonstriert, vielmehr wird erzählt, wenn auch natürlich in einer gewissen Konzentration und Kondensation: Das Apostolikum und auch die anderen klassischen Bekenntnisse haben eine kurz geraffte Geschichte zu ihrem Inhalt, in der zentral historisch-kontingente Begebenheiten zur Sprache kommen. Geradezu sprichwörtlich geworden ist, dass Pontius Pilatus ins Credo gekommen ist wie die Jungfrau zum Kind – beides ist ja bekanntlich der Fall.

Vor allem aber ist für das Christentum entscheidend, dass es sich mit Jesus von Nazareth als seinem tragenden Grund auf eine historische Gestalt beruft, deren Geschick sich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort abgespielt hat – Jesus von Nazareth ist kein übergeschichtliches himmlisches Mischwesen, keine Chiffre für ein zeitindifferentes kosmisches Prinzip, keine Metapher für eine fundamental gültige anthropologische Eigenschaft, sondern ein Mensch in Zeit und Geschichte. Und seinem historisch-kontingenten Auftreten und seinem Geschick wird Offenbarungscharakter zugeschrieben. Eben dies versuchen die jeweils zweiten Artikel der trinitarisch aufgebauten Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche deutlich zu machen.

Im Sinne einer ersten These lässt sich in Anlehnung an einen Satz Gerhard Ebelings aus seinem Aufsatz “Die Bedeutung der historisch-

kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche”¹ formulieren:

Das Christentum steht und fällt mit der Bindung an seinen einmaligen historischen Ursprung.

II.

Die Etablierung des Christentums über Jahrhunderte hinweg hat es beinahe vergessen lassen, diesen Geschichtsbezug, diese Gründung auf das Kontingente überhaupt als eine Auffälligkeit wahrzunehmen, die sie aber zweifellos ist. Der Geschichtsbezug des Christentums – der ihm so eng eingepflanzt ist, dass jedes Glaubensbekenntnis, der ihn nicht wiederholen würde, jedenfalls kein christliches Glaubensbekenntnis wäre – hat selbst eine Entwicklungsgeschichte in der Bibel, schon im Alten Testament, die im folgenden vorgestellt werden soll.

Noch vor fünfzig Jahren wäre eine solche *entwicklungsgeschichtliche* Fragestellung am Alten Testament als wenig einleuchtend empfunden worden. Für die Religion des Alten Israels war man im Grunde wie für das Christentum davon überzeugt, dass sie von Anfang an geschichtlich verfasst gewesen sei. Da gab es nichts, was sich allererst zu entwickeln gehabt hätte. Der Gott Israels hatte sich Israel in geschichtlichen Vorgängen geoffenbart und sich in eben diesen als Gott erwiesen, und so bezog sich Israels Religion immer schon auf die Geschichte.

Diese Sicht lässt sich etwa im Artikel “Bekenntnis II. Im AT und im Judentum” in der 3. Aufl. des Lexikons “Die Religion in Geschichte und Gegenwart” (RGG) von 1957 belegen. Dort steht aus der Feder von Claus Westermann zu lesen: “[Das] Urbekenntnis zu Jhwh, dem Gott Israels, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt hat, begegnet in allen Schichten des AT”² – d.h. selbstredend auch in den frühesten. Jhwh ist deshalb der Gott Israels, weil er eine bestimmte geschichtliche Tat vollbracht hat, er hat nämlich Israel aus Ägypten herausgeführt. Oder mit Martin Noth gesagt: “Dass Jhwh, der Gott Israels, derjenige sei, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, ist einer der elementarsten und der am häufigsten wiederholten Glaubenssätze im Alten Testament ... auf die in

¹ G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1-46 = ders., Wort und Glaube (I), Tübingen 1960, 1-49f, dort 13f.

² I, 989.

diesem Glaubenssatz ausgesprochene Tat Gottes hat Israel seine Existenz und seine Sonderstellung im Kreis der Völker zurückgeführt”³ – so steht es in der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch 1948 geschrieben. Noths Aussage bringt gleich zweierlei auf den Punkt. Zum einen: Israel gründet seine Existenz auf eine geschichtliche Heilstat Gottes, und zum anderen: Israel bezieht eben dadurch eine Sonderstellung im Kreis der Völker.

Das Zauberwort in der damaligen alttestamentlichen Wissenschaft lautete Heilsgeschichte. Die heilsgeschichtliche Prägung der Religion Israels galt, wie dies an Noth zu ersehen war, als ihr Spezifikum innerhalb des Alten Orients: Israel hatte die Heilsgeschichte Gottes von den Verheissungen an die Erzväter über den Auszug aus Ägypten, die Wüstenwanderung bis hin zur Landnahme zum Glaubensgegenstand, während die altorientalischen Nachbarreligionen nichts von einem Gotteshandeln in der Geschichte wussten, ihre Göttern erstanden und erstarben mit dem Kreislauf der Jahreszeiten. Mit einem Satz: Israel fand seinen Gott in der Geschichte, die Nachbarreligionen ihre Götter in der Natur.

Diese Einschätzung der Religion Israels und ihre grundsätzliche Abhebung von den Nachbarreligionen ist allerdings nicht sehr alt. Man muss bei der RGG nur eine Auflage zurückgehen – also von der dritten zur zweiten Auflage (1927) –, dort wird derselbe Artikel „Bekenntnis“ folgendermassen eröffnet:

„Die antike Religion ... war zum grossen Teil nicht ein Glauben, sie bestand hauptsächlich aus Institutionen und Bräuchen“. So fehlte es auch ausserhalb des Christentums fast überall an einer feststehenden Zusammenfassung des Glaubens, die bei der Aufnahme in die betr. Religionsgemeinschaft oder bei sonstigen Gelegenheiten gebraucht worden wäre”⁴.

Weil die antike Religion kein Glauben ist, kennt sie auch kein Bekenntnis. Hier herrschte noch eine ganz andere Konzeption vor: Die enge Korrespondenz von Glaube und Geschichte ist ein christliches Proprium, das Judentum wird den antiken Religionen zugeschlagen, die Institutionen und Bräuche pflegen, aber mit Glaube, ja Geschichtsglaube nichts zu tun haben.

³ Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt (1948) repr. 1960, 50.

⁴ C. Clemen, Art. Bekenntnis, RGG², Tübingen 1927, 870f, 870.

Was ist in der Zwischenzeit geschehen – was ist zwischen der zweiten und dritten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ passiert?

Die „Religion in Geschichte und Gegenwart“ war in ihrer ersten und zweiten Auflage noch fest in der Hand der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule⁵, als deren Organ sie ursprünglich auch ins Leben gerufen worden war. Die religionsgeschichtliche Schule um Forscher wie Johannes Weiss, Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel erklärte das Judentum und das Christentum aus den nachweisbaren äusseren Einflüssen anderer Religionen, die durch die grossen archäologischen Funde und Entdeckungen des 19. Jahrhunderts greifbar geworden waren.

Anfangs der zwanziger Jahre des 20. Jahrhundert wandte sich jedoch die Diskussionslage entscheidend und die erwachende dialektische Theologie um Karl Barth drängte die religionsgeschichtliche Schule mehr und mehr ins theologische Abseits. Während und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die dialektische Theologie dann als Mainstream in der deutschsprachigen protestantischen Theologie etablieren, und dies wirkte sich auch einschneidend auf die exegetischen Disziplinen, die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft aus.

Das früher vorherrschende Erklärungsparadigma der religionsgeschichtlichen Ableitung biblischer Aussagen verschwand fast völlig, in den Vordergrund trat nun vielmehr die Analogielosigkeit des biblischen Glaubens. Die in der dialektischen Theologie zentrale Grundunterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie fanden die Alttestamentler nun auch in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients wieder: Die Nachbarreligionen Israels huldigten dem zyklischen Naturkreislauf und vergötzten die Jahreszeiten (das ist natürliche Theologie *at its best*), während Israel sich von allem Anfang an von seinen Nachbarn unterschied: Israels Glaubensgegenstand war sein sich in der Geschichte offenbarender Gott.

Besonders ein Name stand innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft für diese Konzeption: Gerhard von Rad. Exemplarisch belegen lässt sie sich im folgenden Abschnitt seiner Theologie des Alten Testaments:

„Das Weltbild des alten Orients ist mehr oder minder deutlich geprägt von einem mythischen Kreislaufdenken, also von einem Denkschema, das gerade das sakrale Geschehen vom Rhythmus naturhafter Ordnungen

⁵ Vgl. dazu G. Lüdemann/A. Özen, Art. Religionsgeschichtliche Schule, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 618–624.

her begriff. ... Dieses sakrale Weltverständnis ist wesentlich geschichtslos; jedenfalls hat in ihm gerade das, was Israel für seinen Glauben konstituierend ansah, nämlich die Einmaligkeit innergeschichtlicher göttlicher Heilstaten, schlechterdings keinen Raum“⁶.

Von Rad hatte diese scharfte Antithese zwischen „Naturordnungen“ und „Geschichtsglaube“ besonders von den von ihm sogenannten Credotexten im Alten Testament her begründet, die eben die Heilsgeschichte in ihrem Zentrum haben, und die von Rad jedenfalls der Sache nach für uralt galten. Er statuierte: „Stabil ist das Credo als solches; das ist von den ältesten Zeiten an gegeben und wird in seinem Grundbestand keiner Wandlung unterworfen“⁷.

Die wichtigste und auch ursprünglichste Ausprägung dieses Credos fand von Rad in Dtn 26,5b-9; seit von Rad spricht man bei diesem Text auch gerne vom „kleinen geschichtlichen Credo“. Er lautet⁸:

„Ein dem Untergang geweihter Aramäer war mein Vater,
und er ging hinab nach Ägypten,
und weilte dort als Fremdling mit wenig Leuten,
und wurde dort zu einem grossen Volk, stark und zahlreich.
Und die Ägypter behandelten uns schlecht und unterdrückten uns, und gaben uns harte Arbeit.
Und wir schrieen zu Jhwh, dem Gott unserer Väter, und Jhwh hörte unsere Stimme und sah unser Elend und unsere Mühsal und unsere Unterdrückung.
Und Jhwh führte uns aus Ägypten heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und grosser Schreckenstat und mit Zeichen und Wundern.

⁶ Theologie des Alten Testaments. Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960, 120; vgl. ders., Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 136–147; vgl. dazu B. Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 214–241, 216 mit Anm. 11.

⁷ Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 9–86, dort 11.

⁸ Zur Diskussion um die Übersetzung von Dtn 26,5b vgl. S. Norin, Ein Aramäer, dem Umkommen nahe. Ein Kerntext der Forschung und Tradition, SJOT 8 (1994), 87–104 (dagegen H.F. Fuhs, Aus der Befreiung leben. Erwägungen zum geschichtlichen Credo in Dtn 26, 1–11, in: K. Backhaus/F.G. Untergassmair, Schrift und Tradition. FS J. Ernst, München u.a., 1996, 3–18, 5f); J.G. Janzen, The „wandering Aramean“ reconsidered, VT 44 (1994), 359–375.

Und er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt.“

Das „kleine geschichtliche Credo“ beschreibt in knappster Form den Inhalt des heilsgeschichtlichen Glaubens Israels. Auf ihre Weise, nur sehr viel ausgestalteter wiederholten dann die Autoren der älteren Quellschriften des Pentateuch, der Jahwist und der Elohist, die Grundstruktur dieses Ablaufs des kleinen geschichtlichen Credo und bildeten damit die heilsgeschichtliche Substanz des Glaubens Israels getreu ab⁹. Das hexateuchische Geschichtsbild von den Erzvätern bis zur Landnahme ist das ureigenste Glaubensgut Israels, nicht zuletzt deshalb, weil es – so nahm man jedenfalls an – auf entsprechenden geschichtlichen Erfahrungen beruht.

Nun ist allerdings in der Forschung nach von Rad schon bald deutlich geworden, dass das „kleine geschichtliche Credo“ nicht als uralter Text haltbar ist. Die Aufgabe dieser These kam nicht überraschend, denn sie trug schon bei von Rad den Keim ihres Untergangs in sich. Von Rad schrieb zu Dtn 26,5–9:

“Unverkennbar ist besonders in der zweiten Hälfte die deuteronomische Phraseologie und *doch kann kein Zweifel bestehen*: das ist ein agendarisches Formular, so hat man *wirklich* gebetet und gewiss nicht erst in den Zeiten des Deuteronomikers. *Es spricht alles dafür*, dass dieses Gebet nach Form und Inhalt sehr viel älter ist als der literarische Zusammenhang, in den es jetzt eingeordnet ist [Fussnote: Der rhythmische und alliterierende Charakter des Anfangs ist besonders altertümlich]. Die Entfernung der deuteronomischen Übermalung und eine versuchsweise Herausarbeitung der ursprünglichen Form wäre wohl keine allzu gewagte Sache”¹⁰.

Man kann an diesem Abschnitt exemplarisch die Funktionsweise wissenschaftlicher Literatur analysieren. Schreibt jemand: “Es kann kein Zweifel bestehen” oder “Es spricht alles dafür”, dann kann man in der Regel davon ausgehen, dass sich die Sachlage eben gerade nicht eindeutig darstellt: Es bestehen Zweifel und mitnichten alles spricht für die vorgetragene These.

⁹ Der Jahwist schaltete allerdings noch die Urgeschichte vor die Erzväter, damit verletzte er von Rads Auffassung, dass das Credo stabil und in seinem Grundbestand keiner Wandlung unterworfen sei, aber das nur am Rande

¹⁰ Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, 12 [Hervorhebungen von mir].

In unserem Fall: Die V.6, 7, 8 und 9 von Dtn 26 sind nicht nur „deuteronomistisch“ übermalt, wie von Rad ja selbst zugestand, sondern sprechen „deuteronomistische“ Sprache in Reinkultur, ja, man kann sogar einige „priesterliche“ Anklänge feststellen. Mittlerweile ist der sprach- und theologiegeschichtliche Nachweis mehrfach geführt worden¹¹: Das kleine geschichtliche Credo ist nicht Keimzelle, sondern späteres Resümee. Arbeiten von Manfred Weippert und anderen haben deutlich gemacht, dass das antike Israel in vorexilischer Zeit religionsgeschichtlich keineswegs ein Sonderling im Vorderen Orient gewesen ist, sondern im wesentlichen eine Nationalreligion pflegte wie seine Nachbarn auch. Damit aber fällt einer der Hauptpfeiler des klassischen Bildes der von allem Anfang an heilsgeschichtlich verfassten Religion Israels dahin¹².

Komplementär zur Spätdatierung des „kleinen geschichtlichen Credo“ gilt weithin in der alttestamentlichen Wissenschaft die Arbeit des schwedischen Forschers Bertil Albrektson mit dem Titel „History and the Gods“ aus dem Jahr 1967¹³ als Widerlegung des bipolaren Modells der Unterscheidung des geschichtlich geprägten Glaubens Israels von den reinen Naturkulten seiner Umwelt. Bertil Albrektson wies in seiner Arbeit nach, dass auch ausserhalb Israels im Alten Orient die Idee durchaus geläufig war, dass sich die Götter in der Geschichte manifestieren. Nun muss man natürlich sofort zugestehen, dass diese These ebenso trivial ist, wie sie wirkt¹⁴: Rein deistische Konzeptionen, die Gott so radikal von der Geschichte trennen, dass beide nichts mehr miteinander zu tun haben, gibt es erst seit der Aufklärung und selbstverständlich haben auch altorientalische Gottheiten die Fähigkeit, sich innergeschichtlich zu betätigen –

¹¹ Vgl. die Lit. bei K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 10 Anm. 45; vgl. zusätzlich H.F. Fuhs, FS Ernst.

¹² Vgl. M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel* (1990), in: ders., *Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24; O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg u.a. ²1993; B. Janowski/M. Köckert (Hgg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, VWGTh 15, Gütersloh 1999.

¹³ B. Albrektson, *History and the Gods, An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, CB.OT 1, Lund 1967.

¹⁴ Vgl. K. Koch, *Auf der Suche nach Geschichte*, Bib. 67 (1986), 109–117, 115.

man könnte sonst das gesamte Kult-, Opfer- und Divinationswesen des Alten Orients nicht begreifen.

Die Trivialität und auch der Erfolg der Albrektsonsschen These erklären sich im Grunde genommen ausschliesslich durch den weitgehend unbestrittenen Siegeszug der These der heilsgeschichtlichen Prägung des Glaubens Israels von allem Anfang an, die zum Widerspruch reizte.

Über Albrektson hinaus wird man heute sagen müssen, dass die einfache Alternative von dem in der Geschichte wirkenden Gott Israels und den ungeschichtlichen Göttern in seiner Umwelt nicht einfach mit der Gegenthese begegnet werden kann, dass alle Götter im Vorderen Orient, inklusive dem Gott Israels, in der Geschichte wirken.

Man muss vielmehr unterscheiden, *wie* das Gotteshandeln in der Geschichte in den antiken Texten konzipiert ist; welche Modi der göttlichen Einwirkung und Durchdringung der Geschichte kennen antike Religionen? Und hier ist sowohl für die Umwelt Israels wie auch für Israel selbst zu differenzieren, wobei ich mich im folgenden auf Israel beschränken werde. Ich greife für diese Frage einen Vorschlag Jan Assmanns auf. Jan Assmann lehrt als Ägyptologe in Heidelberg, ist aber in den letzten Jahren durch eine Reihe von kulturtheoretischen und kulturvergleichenden Untersuchungen auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden.

Mit Assmann lassen sich grundlegend drei Konzeptionen göttlichen Wirkens in der Geschichte unterscheiden¹⁵. Es handelt sich dabei um ein heuristisches Modell, das seinerseits noch weiter zu differenzieren wäre, aber für unsere Zwecke hier genügen mag.

(1) Die einfachste und auch altertümlichste Konzeption ist diejenige einzelner göttlicher Interventionen in die geschichtliche Wirklichkeit, die ja die sachliche Voraussetzung der ganzen altorientalischen Divinationskultur ist. Beispiele hierfür aus dem Alten Testament wären etwa das Feuerwunder am Karmel in 1Kön 18, in dem Gott Blitze vom Himmel schickt und so den nassen Holzstoss Elias Feuer fangen lässt, oder etwa die Teilung des Meeres beim Durchzug der Israeliten. Assmann nennt diese Interventionen "charismatische Ereignisse" (249). Sie dürfen nicht so verstanden werden, dass hier sakrale Eingriffe in eine sonst profane Geschichte vorliegen – der Unterschied profan-sakral wäre hier ein Anachronismus, vielmehr sind Zeit und Geschichte hier ein selbst nicht thematisierter Rahmen für verschiedene Wirkmächte – eben auch göttliche Eingriffe.

¹⁵ Vgl. zum folgenden J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 248ff.

(2) Eine demgegenüber schon fortgeschrittene Stufe der Zuordnung von Gott und Geschichte liegt dort vor, wo Geschichte ausgehend von einem gegenseitigen Verpflichtungsverhältnis zwischen Volk oder König und Gott gedeutet wird: Heils- oder Unheilszeiten sind mit menschlichem Verhalten korreliert, das an bestimmten kultischen Anforderungen oder göttlichen Gesetzen gemessen wird und je nachdem eben Heil oder Unheil nach sich zieht. Erst auf dieser Stufe tritt überhaupt „Geschichte“ als zusammenhängendes, sinnhaftes Kontinuum in den Blick. Im Alten Orient findet sich diese Art der Geschichtsdeutung etwa in der Chronik Weidner¹⁶ oder in Ägypten in der Demotischen Chronik, im Alten Testament am deutlichsten in den sogenannten „deuteronomistischen“ Deutepassagen der Geschichtsbücher, die Heil und Unheil in der Geschichte an den Gebotsgehorsam Israels koppeln. Assmann spricht hier von „charismatischer Geschichte“¹⁷.

(3) Als dritte Stufe setzt sich die Vorstellung einer vollkommen von Gott gelenkten und geplanten Geschichte von der vorhergehenden noch einmal ab. Erst hier kann von „Heilsgeschichte“ die Rede sein. Ausgeprägte Beispiele hierfür finden sich etwa in apokalyptischen Geschichtsspekulationen oder im lukanischen Konzept einer universalen „Heilsgeschichte“ mit Christus als der Mitte der Zeit¹⁸.

Ich formuliere meine zweite These:

Entgegen der klassischen Diskontinuitätskonzeption im Gefolge der dialektischen Theologie war Israel in seiner Umwelt keine völlig eigenständige Grösse, die einen Glauben sui generis pflegte. Die Vorstellung eines göttlichen Handelns in der Geschichte ist kein Spezifikum des antiken Israels. Umgekehrt ist der Glaube Israels auch nicht einfach von Anfang an (heils)geschichtlich geprägt gewesen, sondern diese Prägung hat selbst ihre Geschichte.

Die Frage nach dem Geschichtsbezug des alttestamentlichen Glaubens ist konzeptionell zu differenzieren. Zu unterscheiden sind verschiedene Stufen von Geschichtstheologie, (1) die charismatischen Ereignisse als punktuelle göttliche Eingriffe in die Geschichte, (2) die charismatische Geschichte als Resultante eines wechselseitigen Verpflichtungsverhält-

¹⁶ Vgl. dazu die Lit. bei K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, Neukirchen-Vluyn 1996, 362 Anm. 34.

¹⁷ Assmann, Gedächtnis 250.

¹⁸ Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen ²1957.

nisses zwischen Gott und Mensch, und (3) schliesslich die Heilsgeschichte im engeren Sinn als vollkommen von Gott gelenkte Geschichte.

III.

Der Geschichtsbezug des alttestamentlichen Glaubens ist also keine von vornherein vorgegebene Spezifik Israels, sondern hat selbst eine Geschichte. Wie ist diese zu beschreiben? Diese Frage wird sich nicht vollumfänglich beantworten lassen, aber einige Koordinaten sind durchaus anzugeben.

Im folgenden möchte ich einige wichtige Marksteine auf dem Weg zur geschichtlichen Verfasstheit der Religion hin vorstellen. Diese Marksteine sind nicht misszuverstehen als eine lineare Darstellung der Religionsgeschichte Israels – diese ist wesentlich mehrschichtiger und vielsträngiger verlaufen –, sondern sie sind eben nicht mehr als Marksteine – es handelt sich weitgehend um Texte, die selbst einen bekenntnisartigen Charakter haben.

Der erste Text ist zwar im antiken Israel entstanden, steht aber nicht im Alten Testament. Es handelt sich um eine Inschrift aus dem 8. oder 7. Jahrhundert vor Christus, die in einem Vorraum einer Grabkammer bei Chirbet Bet Layy eingeritzt ist. Diese Inschrift enthält eine Art Bekenntnisformulierung zu Jhwh, die als Inschrift deshalb besonders interessant ist, weil sie – anders als die Texte des Alten Testaments – durch Paläographie, also durch die Untersuchung der Form ihrer Handschrift, sowie durch die Grabanlage recht eindeutig zu datieren ist: Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen vorexilischen Text.

Inschriften haben gegenüber alttestamentlichen Texten diesen Vorteil der Datierbarkeit, sie haben aber den Nachteil, dass sie oft nicht ganz einfach zu entziffern sind. In unserem Fall gibt es einige Lesungs- und Interpretationsdifferenzen, die hier aber auf sich beruhen bleiben mögen. Die wahrscheinlichste und auch am meisten vertretene Lesung lautet¹⁹:

„Jhwh ist der Gott der ganzen Erde, die Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems“.

¹⁹ J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band I: J. Renz, Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 246.

Zwei Aussagen werden hier über Jhwh gemacht. Zum einen: Er ist der Gott der ganzen Erde, zum anderen: Die Berge Judas gehören ihm, dem Gott Jerusalems.

Es sind drei geographische Angaben, die in dieser Inschrift begegnen: die ganze Erde, die Berge Judas und Jerusalem; offenkundig sind die drei Aussagen gereiht, nämlich zum einen so, dass die geographische Umgrenzung immer enger wird – von der ganzen Erde über die Berge Judas zu Jerusalem hin. Was geographisch eine immer engere Eingrenzung darstellt, ist theologisch aber eher als Konzentrationsbewegung zu deuten: Jerusalem ist als kleinste Grösse nicht das Unwichtigste, sondern umgekehrt hier als Mittelpunkt der Erde gedacht.

Damit ist auch klar, welchen Geist diese Inschrift atmet; es ist derjenige der Jerusalemer Kulttheologie, jenes theologischen Traditionsstrangs, der am Tempel in Jerusalem gepflegt wurde und der sich vor allem in den Psalmen literarisch niedergeschlagen hat. Jhwh ist hier vorgestellt als der auf Zion thronende, mächtige Weltenkönig, der Jerusalem und auch das Umland – die Berge Judas – beschützt und alle chaotischen Bedrohungen wie Feinde, aber auch Naturkatastrophen abwehrt.

Weitere Textbeispiele für diese Vorstellung lassen sich aus den Psalmen anführen; die folgenden beiden stammen aus sogenannten Jhwh-Königspsalmen:

„Denn Jhwh, der Höchste, ist furchtbar, ein grosser König über die ganze Erde.“ (Ps 47,3)

„Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jhwh, vor dem Herrn der ganzen Erde.“ (Ps 97,5)

In diesen Psalmbelegen²⁰ findet sich genau derselbe Universalismus wie in der Inschrift (Jhwh als Herr/Gott/König „der ganzen Erde“). Dass in der Inschrift, die Berge Judas eigens erwähnt werden, hat einen einfachen Grund: Chirbet Bet Layy liegt im judäischen Hügelland und soll explizit unter den Schutz des in Jerusalem residierenden Weltenkönigs Jhwh gestellt werden.

Diese Inschrift hat bekenntnisartigen Charakter, sie prädiziert in zwei Nominalsätzen etwas von Jhwh, sie vertraut auf Jhwhs Mächtigkeit, allerdings spricht sie von Geographie, nicht von Geschichte. Jhwh ist

²⁰ Vgl. auch Jes 54,5: „Denn der dich geschaffen, ist dein Gemahl – Jhwh Zebaot ist sein Name, und dein Erlöser der Heilige Israels – Gott der ganzen Erde wird er genannt.“

mächtig nicht, weil Jhwh Israel aus Ägypten herausgeführt hat, nicht, weil er Israel am Schilfmeer gerettet hat, nicht, weil er David erwählt hat, sondern weil er, der Gott Jerusalems, der Gott der ganzen Welt ist, dem – so ist einfach zu folgern – auch die Berge Judas gehören.

Wir befinden uns hier im Rahmen einer im Alten Orient auch sonst gängigen Theologie: Dass die Gottheit einerseits als Herrin der Erde erscheint und gerade in dieser Eigenschaft einem bestimmten geographischen Raum – namentlich im engeren Umfeld ihres Heiligtums – Schutz verleiht, lässt sich vielfach belegen²¹, in Mesopotamien etwa in Hymnen an Schamasch, Marduk, Aschschur oder Ishtar. Ganz entsprechend ist das Konzept in den Jhwh-Königspsalmen und der Inschrift aus Chirbet Bet Layy gedacht.

Chirbet Bet Layy ist ein Beispiel eines vorexilischen Bekenntnistextes aus dem antiken Israel. Wir wissen, dass der theologische Traditionsstrang, dem dieser Text zuzuordnen ist, damals nicht der einzige war – zu nennen ist etwa die ältere Weisheit, die Anfänge der Schriftprophetie oder die frühe deuteronomische Theologie²². Gleichwohl ist festzuhalten, dass die Jerusalemer Kulttheologie die wohl wichtigste Strömung dieser Epoche darstellt: Sie ist sozusagen die orthodoxe Position des wichtigsten Heiligtums im Lande, heute vor allem zu greifen in den älteren Psalmen, Und eben dort findet man zahlreiche Altorientalia, Chaoskampf, Festigkeit der Gottesstadt, aber keine übergreifenden geschichtstheologischen Deutungen. Der epigraphische Befund aus dieser Inschrift konvergiert ganz auffällig mit einem historisch differenzierten Bild des alttestamentlichen Befunds: Eine geschichtstheologische Prägung fehlt diesem Strang alttestamentlichen Glaubens. Im Jerusalem der Königszeit hat man den Weltenkönig Jhwh verehrt, der sich wohl in einzelnen Geschichtstaten als solcher erweist – besonders etwa in der Bewahrung Jerusalems unter der Belagerung durch Sanherib (701 v.Chr.), von der 2Kön 18–20 und die Parallele Jes 36–39 berichten und die noch in der Spätzeit Israels als das Paradigma göttlicher Rettungszuwendung schlechthin gegenüber Israel gelten –, das sind in dieser Konzeption aber die Ausprägungen und nicht die Grundlage von Gottes Identität als Gott Israels. Gott ist Gott

²¹ Vgl. A. Falkenstein/W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953, 241.249–251.254f.259f.

²² Vgl. dazu O.H. Steck, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders. (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 27–56 = ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, TB 70, München 1982, 291–317.

zunächst einmal jenseits der Geschichte, aber er dominiert sie in charismatischen Ereignissen.

Einen wichtigen Aspekt muss man nun noch hinzunehmen. Benutzt man eine Kategorie von Lévi-Strauss²³, dann gilt: Die Jerusalemer Kulttheologie ist eine kalte Konzeption. Kalt heisst in diesem Zusammenhang: Die Jerusalemer Kulttheologie ist von sich aus nicht darauf angelegt, auf geschichtliche Gegenerfahrungen zu reagieren und diese in ihre Konzeption einzubauen, vielmehr versucht sie beständig, sich dagegen zu immunisieren. Heisse Konzeptionen dagegen reagieren auf geschichtliche Erfahrungen, rezipieren sie und transformieren sich mit ihnen beständig. Das kann man von der Jerusalemer Kulttheologie nicht sagen.

Ich nenne meine dritte These:

Das epigraphische Material aus dem alten Israel sowie eine redaktionsgeschichtlich differenzierte Wahrnehmung des alttestamentlichen Textgutes belegen für die Königszeit einen orthodoxen theologischen Mainstream (die Jerusalemer Kulttheologie), der Gott als souveränen Weltenkönig bestimmt. Gottes Souveränität zeigt sich – selbstverständlich – auch in der Geschichte im Sinne charismatischer Ereignisse, aber sie gründet nicht darin. Eine übergreifende geschichtstheologische Prägung lässt sich nicht nachweisen. In einer Lévi-Strauss'schen Unterscheidung gesprochen: Die Jerusalemer Kulttheologie ist eine kalte Konzeption.

IV.

Gegen Ende der Königszeit entsteht in Jerusalem – wohl im Gegenüber zum assyrischen Kulturdruck – in nationalreligiösen Kreisen eine weitere Position neben der Jerusalemer Kulttheologie, das ist diejenige des Deuteronomiums. Sie hat ihre weiteren traditionsgeschichtlichen Wurzeln wahrscheinlich im Nordreich, aber das muss uns hier nicht weiter beschäftigen. Nach der Katastrophe Judas und Jerusalems 587 v.Chr. – die gleichzeitig eine theologische Bankrotterklärung der gloriosen Jerusalemer Kulttheologie bedeuten musste, die auf den Fall der Gottesstadt samt ihres Tempels ja nicht nur nicht vorbereitet war, sondern als kalte Konzeption geradezu kategorisch ausgeschlossen hatte – nach der Katastrophe gewann die Theologie des Deuteronomiums und anschliessend daran

²³ Das wilde Denken, Frankfurt 1973; vgl. Assmann, Gedächtnis, 68–70..

der Deuteronomismus – das ist eine Fortentwicklung der deuteronomischen Theologie²⁴ – die Oberhand. Sie war in der Lage, eine Antwort auf die geschichtliche Erfahrung des nationalen Zusammenbruchs zu formulieren, eine Antwort, die aus heutiger theologischer Sicht problematisch erscheint, damals aber alle historische Plausibilität für sich hatte: Der Zusammenbruch ist göttliche Strafe für menschliche Schuld.

Hier findet eine der entscheidendsten Weichenstellungen in der Theologiegeschichte des alten Israels statt – der Entscheid, nicht an der hergebrachten orthodoxen Überlieferung festzuhalten und dabei selbst unterzugehen, sondern der Entscheid, der bisherigen Orthodoxie strikt zuwiderlaufende Erfahrung theologisch ernstzunehmen, sie zu verarbeiten und dann den zunächst heterodoxen Schritt über die bisherige Orthodoxie hinaus zu einer neuen Konzeption zu wagen, von der von vornherein noch keineswegs feststeht, ob sie sich ihrerseits wieder als orthodox durchsetzen wird. Diese Weichenstellung ist theologiegeschichtlich wie auch theologisch von ausserordentlicher Bedeutung, da sie die Allianz der biblischen Tradition mit der Wahrheitsfrage initiiert.

Die deuteronomische Theologie und auch der Deuteronomismus basieren auf zwei Grundannahmen. Erstens: Es gibt zwei Anforderungen an Israel bezüglich seines Kults, nämlich Kultuseinheit und Kultusreinheit. Kultuseinheit bedeutet: Jhwh darf nur in Jerusalem kultisch verehrt werden, und Kultusreinheit meint, es darf nur Jhwh verehrt werden. Zweitens: Diese Anforderungen – oder wie das Dtn sagt: Gebote – diese Gebote sind mit für den Fall ihres Haltens mit Segen, für den Fall ihres Nichthaltens mit Fluch belegt. Es gilt auch der Umkehrschluss: Erfahrbarer Segen beruht auf Gebotsgehorsam, geschichtlich erfahrbarer Fluch lässt auf Schuld zurückschliessen.

Genau von dieser Zuordnung her stösst nun der Deuteronomismus zu der ersten durchgängig theologisch gedeuteten Geschichtskonzeption Israels vor und präsentiert die Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis zum Exil in Ex–2Kön²⁵ unter der genannten Interpretation: Sie ist eine anhaltende Schuldgeschichte, die dementsprechend in der Katastrophe mündet. Die Geschichtsdeutung des Deuteronomismus ist durch und durch von dem engen Junktim zwischen Gebotsgehorsam und dem entsprechenden Ergehen geprägt. Die Verpflichtung Israels auf die Gebote ist der Unterton, der die Geschichte bestimmt – Assmann Stufe 2.

²⁴ Vgl. dazu den Sammelband W. Gross (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim 1995.

²⁵ Zu dieser Abgrenzung vgl. einstweilen Schmid, *Erzväter*, 162–165.

Man hat den Zusammenhang der deuteronomistisch redigierten alttestamentlichen Geschichtsbücher zu Recht als eine grosse Gerichtsdoxologie bezeichnet, als ein Bekenntnis zu dem gerechten Gott Israels. Insofern kann man die Erzählfolge Ex-2Kön insgesamt als Bekenntnis interpretieren. Es gibt aber auch kürzere Bekenntnisse im Rahmen deuteronomischer und deuteronomistischer Theologie, zu nennen ist vor allem das sogenannte Schema Israel „Höre Israel“²⁶, das den geschichtsrelevanten Gebotsgehorsam einschärft.

„Höre, Israel:

Jhwh, unser Gott, ist ein Jhwh.

Und du sollst Jhwh, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft.

Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein,

und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.

Du sollst sie zum Zeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen auf der Stirne tragen,

und du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore.“

Man mag stutzen bei der Einordnung dieses Textes als „Bekenntnis“ – es wird hier nicht einfach etwas bekannt, sondern etwas gefordert. Das Stutzen geschieht ganz zu Recht und doch liegt gerade hierin ein eminente Bedeutsamkeit: Gerade weil das Junktim zwischen Gebotsgehorsam und Heil so zentral ist im Deuteronomium und im Deuteronomismus, nimmt die Gehorsamsforderung den Stellenwert eines Bekenntnis ein. Die Geschichtsrelevanz religiöser Vollzüge, des Gebotsgehorsams, ist in dieser Konzeption von so herausragender Bedeutung, dass die Forderung nach dem Halten der Gebote selbst konfessorisch wird.

Man kann nicht sagen, dass diese Konzeption erst *post eventum* entstanden ist – sozusagen als Reaktion auf die Katastrophe. Das wäre gerade historisch gesehen wenig plausibel. Damit ein bestimmter Gedanke eine gewisse Orientierungsleistung in der Katastrophe erbringen kann, muss er zuvor schon gedacht gewesen sein.

²⁶ Vgl. dazu T. Veijola, Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, VT 42 (1992), 528–541; ders., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9, ThZ 48 (1992), 369–381.

Die Vorgeschichte des Dtn ist allerdings ein eigenes Thema für sich – für unsere Zwecke hier reicht es festzuhalten, dass anfangs des 6.Jh. v.Chr. eine entscheidende Umbesetzung der theologisch dominanten Position in Israel stattfindet, die namentlich durch die geschichtliche Erfahrung der Katastrophe Judas und Jerusalems erheblich Sukkurs erhält. Israel wird durch den Deuteronomismus theologisch in die Lage versetzt, geschichtliche Gegenenerfahrungen religiös zu deuten.

Ich komme damit zu meiner vierten These:

Am Anfang des 6.Jh. v.Chr. findet in Israel eine folgenreiche Umbesetzung der theologisch zentralen Positionen statt – sie setzt sich nach der geschichtlichen Katastrophe 587 v.Chr. dann vollends durch. Die orthodoxe Jerusalemer Kulttheologie muss abdanken, der Deuteronomismus greift sich mehr und mehr Raum. Dieser Wechsel ist von fundamentaler Natur: Es fällt die Entscheidung, das hermeneutische Gefälle zwischen Tradition und Erfahrung von der Erfahrung her zu denken. Das heisst: Die Tradition dient nicht der Negation von Erfahrung, sondern Erfahrung transformiert die Tradition. Die Religion Israels wird heiss.

V.

Eine der wichtigsten Gegenreaktionen auf das Deuteronomium und den Deuteronomismus stellt die sogenannte Priesterschrift dar, vermutlich ist sie sogar als direktes und unmittelbares Gegenkonzept zum Deuteronomismus verfasst worden²⁷. Sie kündigt das deuteronomistische Junktim zwischen Gebotsgehorsam und Heil radikal auf und stellt sich auf die Position: Jhwh sagt Israel bedingungslos seine heilvolle Nähe zu, ohne dass Israel sich von sich aus von Jhwh entfernen könnte. Besonders augenfällig wird diese Position in dem theologischen Zentraltext der Priesterschrift, im Abrahambund von Gen 17. Nur schon der Umstand, dass ein Bundesschluss mit dem Erzvater Abraham die theologische Mitte der Priesterschrift darstellt, ist nichts anderes als ein Einspruch gegen die deuteronomistische Bundestheologie, die ihren heilsgeschichtlichen Ort am Sinai hat. Dort galt: Jhwh hat mit Israel am Sinai unter der Verpflichtung auf das Gesetz einen Bund geschlossen. Die Priesterschrift dagegen verlagert den Bund Jhwhs mit Israel nach vorne in die Erzväterzeit, in der

²⁷ Vgl. O.H. Steck, Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991, 17f Anm. 19.

es noch kein Gesetz gab. Nach priesterschriftlichem Verständnis steht dieser vor allen Gesetzen ergangene Bund seit Abraham über der Geschichte Israels – unbesehen davon, was Israel tut oder lässt. Durch sein Tun oder Lassen kann Israel das Fortbestehen dieses Bundes weder fördern noch beeinträchtigen – die göttliche Bundeszusage und das Verhalten Israels sind priesterschriftlich völlig entkoppelt. Die priesterschriftliche Bundestheologie vertritt also kein zweiseitiges, sondern nur ein einseitiges Verpflichtungsverhältnis, nämlich eines, das allein seitens Gottes besteht. Ich möchte sie nur auf zwei kleine Besonderheiten in Gen 17 hinweisen und zwar im V.7:

„Und ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir
und deinen Nachkommen
von Geschlecht zu Geschlecht
als einen ewigen Bund,
damit ich dein und deiner Nachkommen Gott sei.“

Hier ist zum einen auffällig, dass der mit Israel geschlossene Bund ein „ewiger“ Bund ist – die von vornherein erfolgte Festsetzung des Bundes auf „ewig“ wäre deuteronomistisch völlig undenkbar, das muss sich dort erst erweisen, wie lange dieser Bund andauert. Zum anderen fällt die besondere Fassung der sogenannten Bundesformel in Gen 17 auf. Sie ist an sich im deuteronomistischen Bereich beheimatet, weist dort aber regelmässig zwei Hälften auf und lautet: Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein. In der priesterschriftlichen Rezeption fällt die zweite Hälfte dahin, die Bundesformel lautet nur noch: Ich will euer Gott sein – das Fehlen des Teils „und ihr sollt mein Volk sein“ beruht nicht auf Vergesslichkeit, sondern ist theologisches Konzept. Überspitzt gesagt lässt sich dieses Fehlen wie folgt interpretieren: Ob ihr mein Volk sein wollt oder nicht, spielt keine Rolle, ich bin euer Gott, was immer ihr tut oder lasst.

Die Priesterschrift ist ebenso wie der Deuteronomismus ein Kind ihrer Zeit. Sie stammt aus der Perserzeit, jener Epoche einer zweihundertjährigen persischen Oberherrschaft über beinahe die gesamte damals bekannte Welt, die sich religionspolitisch durch eine bemerkenswerte Toleranz gegenüber den Untertanenvölkern auszeichnete. In geschichtstheologischer Hinsicht hat die Priesterschrift ihre Verfassergegenwart offenkundig als theokratischen Endzustand der Geschichte interpretiert. Wenn Israel in seinem Land wohnt und dort *rite* seinen Kult vollführen kann, dann ist

damit das Ziel der Geschichte erreicht. Einschneidende Veränderungen sind nicht mehr zu erwarten: Politisch hegt die Priesterschrift keinerlei nationalstaatliche Ambitionen – die persische Oberherrschaft ist ihr kein theologischer Anstoss. Was allein zählt, ist das unter genauer Observanz der entsprechenden Gesetze gewährleistete Funktionieren des Jerusalemer Kults – und das ist unter den Persern gegeben.

Gerade das priesterliche Gesetzesverständnis illustriert auf seine Weise im Gegenüber zur deuteronomistischen Gesetzeskonzeption noch einmal deutlich die Theorie der theokratischen Aufhebung der Geschichte in der Priesterschrift. Waren die Gesetze im Deuteronomismus – schlagwortartig gesagt – dazu da, Schuld zu *vermeiden*, so dienen sie in der Priesterschrift dazu, Schuld zu *beseitigen*²⁸. Sie ermöglichen die korrekte Durchführung des von Gott gestifteten Sühnekults, der den Endzustand der Geschichte in Gerechtigkeit kultisch stabilisiert. Mit dieser Gesamtausrichtung ist die Priesterschrift gegenüber dem Deuteronomismus wieder als ausgesprochen kalte Konzeption anzusprechen. Theologiegeschichtlich ist es jedoch ausserordentlich wichtig zu wissen, dass die Priesterschrift den Deuteronomismus nicht einfach abgelöst hat: Der Deuteronomismus besteht auch neben der Priesterschrift weiter – die nachexilische Theologiegeschichte ist nicht ein-, sondern mehrsträngig verlaufen. Ich formuliere meine fünfte These:

Im Zeitalter der judäischen Restauration tritt mit der Priesterschrift eine dem Deuteronomismus diametral entgegengesetzte Position auf den Plan. Das Heil für Israel wird vom Gebotsgehorsam entkoppelt und als in der gegenwärtigen Weltordnung realisiert interpretiert. Die Gesetze sind nicht mehr wie im Deuteronomismus unmittelbar geschichtsrelevant (Gehorsam zieht Heil, Ungehorsam Unheil nach sich), sondern sie zielen darauf, den theokratischen Endzustand der Geschichte zu sichern: Die priesterlichen Gesetze beziehen sich auf den Sühnekult, der als göttliche Stiftung dazu dient, nicht Schuld zu vermeiden, sondern Schuld zu beseitigen. So wird das Ende der Geschichte kultisch stabilisiert.

²⁸ Vgl. dazu immer noch K. Koch, Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55 (1958), 36–51; neuerdings M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4, Neukirchen-Vluyn 1989, 29–61.

V.

Der letzte Markstein entstammt dem Danielbuch, das sich zeitgeschichtlich recht genau einordnen lässt. Es wurde erst im Verlauf der Makkabäeraufstände, um 164 v.Chr., abgeschlossen und fand deshalb keine Aufnahme mehr in den Kanonsteil der Propheten, sondern rangiert unter den Schriften. Man rechnet es in seiner Jetztgestalt zum sogenannten apokalyptischen Schrifttum, also dem literarischen Niederschlag jener Geistesströmung zwischen dem 3. vorchristlichen und 3. nachchristlichen Jh., die den göttlichen Geschichtsverlauf visionären Gestalten im Voraus enthüllt sein lässt.

In Dan 2, 19-22 findet sich eine Art Bekenntnis Daniels zu seinem Gott – möglicherweise gehört dieser Text einer älteren literarischen Schicht an²⁹, doch ist das umstritten und muss hier auch nicht entschieden werden.

In Dan 2,19-22 steht zu lesen:

„Da ward dem Daniel das Geheimnis in einem Nachtgesicht geoffenbart. Und Daniel pries den Gott des Himmels, sagte und sprach: Der Name Gottes sei gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit! denn Weisheit und Macht, sie sind sein.

Er ist es, der wechseln lässt Zeiten und Stunden; er setzt Könige ab und setzt Könige ein. Er gibt den Weisen die Weisheit und den Verständigen den Verstand.

Er ist es, der das Tiefste und Geheimste enthüllt; er weiss, was in der Finsternis ist, und das Licht wohnt bei ihm.“

Man könnte verschiedene Motive aus diesem Text herausgreifen und besprechen, ich beschränke mich auf eines: Ausserordentlich bedeutsam in diesem bekenntnisartigen Gebet ist die Aussage in 2,21: „Er ist es, der wechseln lässt Zeiten und Stunden; er setzt Könige ab und setzt Könige ein“. Gott ist der Regulator der Weltenuhr, nicht nur regelt er den Zeitlauf, sondern er füllt ihn auch inhaltlich von seiner politischen Seite her: er setzt Könige ab und er setzt Könige ein – man beachte die auffällige Reihenfolge.

Hier steht schon beinahe ein Geschichts determinismus vor der Tür; Gott ist eben nicht nur derjenige, der *in der Zeit* und *in der Geschichte* handelt, sondern er bestimmt die Zeit selbst. Im apokalyptischen Schrifttum

²⁹ Vgl. R.G. Kratz, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991.

der Folgezeit wird dieser Gedanke noch erheblich weitergetrieben. Gott kann dort dann die Zeit sogar verlangsamen oder beschleunigen – man spricht von der Vorstellung der Apokopation oder der Akzeleration der Zeiten. Gottes Herrschaft über die Zeit ist dort so absolut gedacht, dass er nicht einfach regelkonform Zeiten und Stunden wechseln lässt, sondern diesen Wechsel selbst in vollkommener Macht unter sich hat.

Vergleicht man die Konzeption von Dan 2 mit derjenigen der Priesterschrift, so sind vor allem zwei Punkte festzuhalten: Nach der zweihundertjährigen Ordo-Erfahrung der persischen Weltherrschaft musste mit ihrem Zusammenbruch die theokratisch in der Perserzeit beendete Geschichte zwangsläufig wieder ins Fließen geraten. Die Erfahrung widerlegte die theokratische Theorie vom Ende der Geschichte gründlich: Mit Alexander dem Grossen und mit den nachfolgenden Diadochenkämpfen änderte sich die Erfahrungslage gegenüber der Perserzeit vollständig. Die Erfahrung eines stabilen gottgelenkten Weltreichs unter der Verwaltung des persischen Grosskönigs wich dem machtpolitischen Durcheinander der Folgezeit. Die Geschichte hatte das Ende der Geschichte wieder eingeholt.

Zum anderen – und das ist nun der interessantere Punkt – geht in der Folgezeit keine nachpriesterschriftliche Geschichtstheologie mehr hinter die theokratische Überzeugung der absoluten weltpolitischen Lenkung von seiten Gottes und damit seiner Geschichtsmächtigkeit zurück. Die Vorstellung einer Heilsgeschichte im engeren Sinn, einer durch und durch von Gott gelenkten und in Gang gehaltenen Geschichte scheint sich nachgerade aus dem Scheitern der Theokratie ergeben zu haben, denn diese Vorstellung einer totalen göttlichen Geschichtslenkung hält an dem grundsätzlichen Gedanken der Theokratie nach wie vor fest: *Gott* bestimmt, wer über seine Welt herrscht – auch wenn es nunmehr nicht einfach der persische Grosskönig in dynastischer Auffächerung ist, den Gott mit der Weltherrschaft beauftragt, sondern verschiedene Könige sich miteinander in kurzen Abständen abwechseln. Unser Text aus Dan 2 zeigt, dass dieser Gedanke regelrecht zu einer Theorie ausgebaut werden konnte: Gott setzt Könige ab und er setzt Könige ein.

Die auffällige Reihenfolge „Gott setzt Könige ab und er setzt Könige ein“ verrät gleichsam noch den Ursprung dieser Theorie aus der Theokratie – zunächst muss einmal der Thron der persischen Weltherrschaft geräumt werden, bevor andere Könige in die Herrschaft eingesetzt werden können.

Entsprechend der offenkundigen Rezeption theokratischer Grundvorstellungen in dieser Konzeption von Dan 2 muss es nicht erstaunen, dass sie trotz ihrer Geschichtsflüssigkeit sich auf der Heiss/kalt-Skala eher in der Nähe des kalten Pols bewegt. An sich wäre zwar zu erwarten, dass mit der zunehmenden Berücksichtigung des Themas der Geschichte eine Religion immer heisser wird – wir haben das jedenfalls im Überschnitt von der Jerusalemer Kulttheologie zum Deuteronomismus so beobachten können. Die nachtheokratische Durchtheoretisierung der Geschichte in Dan 2 jedoch umarmt den je und je kontingenten Verlauf der tatsächlichen Geschichte in einem Masse, dass diese sanft erdrückt und erstickt wird. Überspitzt gesagt: Geschichte und Kontingenz werden auseinanderdividiert.

Meine sechste These lautet:

Mit dem Beginn der Apokalyptik wird eine zunehmend integrale Zuordnung von Gott und Geschichte erkennbar. Gott ist nicht nur Herr in der Geschichte, sondern er ist Herr über die Geschichte als solche, er ist es, der Zeiten und Stunden wechseln lässt. Dies aber nicht nur im formalen Sinn: Er lässt Zeiten und Stunden wechseln gerade in ihrer politischen Füllung, er setzt Könige ab und Könige ein. Dieses Konzept scheint sich der Rezeption theokratischer Grundüberzeugungen zu verdanken, nicht zuletzt deshalb nähert sie sich auf der Heiss-kalt-Skala eher wieder dem kalten Pol an.

VI.

Die Auseinanderdividierung von Geschichte und Kontingenz ist strukturell in vielen Geschichtstheologie angelegt: Jede Geschichtstheologie muss sich ernsthaft fragen lassen, ob es in der Geschichte nicht immer auch anders hätte kommen können, als es gekommen ist.

Auch das Neue Testament ist vor dieser Gefahr nicht gefeilt. Namentlich etwa das lukanische Geschichtswerk musste entsprechende Kritik über sich ergehen lassen. Ob sie gerechtfertigt ist, mögen die Fachleute entscheiden – hier möchte ich zum Neuen Testament nur soviel bemerken: Der Grundgedanke der neutestamentlichen und dann auch altkirchlichen Christologie steht in einer eigentümlichen Kontinuität *und* Diskontinuität zu der skizzierten Entwicklung im Alten Testament, von der ich noch einmal betonen möchte, dass es sich dabei nicht um eine einsträngige,

lineare Gedankenlinie handelt; vielmehr habe ich einige Konzepte in historischer Reihenfolge vorzustellen versucht, die zwar eine gewisse Prominenz in der alttestamentlichen Theologiegeschichte haben, aber nie das Feld allein beherrschten.

Die neutestamentlichen Christologien versuchen je auf unterschiedliche Weise, die Geschichtsmächtigkeit Gottes, die von theokratischen und apokalyptischen Texten begründet wird, mit der Kontingenz der Inkarnation zusammenzudenken. Derselbe Gott, der die Geschichte selbst lenkt und bestimmt, geht gleichzeitig an einem bestimmten historischen Ort in sie ein.

Dass die Kontingenz der Inkarnation sich immer wieder zu verflüchtigen droht, davon weiss die Kirchengeschichte mehr als ein Lied zu singen. Warum Gott Mensch wurde, darauf formulierten bedeutende Kirchenmänner bedeutende Antworten, die sich nicht immer, aber auch an der scheinbaren Erkenntnis ergötzen konnten, dass es ja genau besehen so kommen musste – es war gar nicht anders vorgesehen.

Diesen Glaubensgehalt vor seiner Verflüchtigung zu schützen, das ist eine ehrenwerte Aufgabe, aber in ihrem Grundzug wohl ähnlich problematisch wie wenn man für den Frieden kämpft. Es gehört wahrscheinlich eben zu diesem Gedanken, dass er sich gern verflüchtigt – und seine Tragik ist vielleicht diejenige, dass diejenigen, die ihn *bona fide* davor schützen wollen, ihn eben dadurch umso schneller verschwinden lassen.

Meine siebte These:

Die literarische Verarbeitung des Gedankens der Menschwerdung Gottes schliesst sich kontinuierlich-diskontinuierlich an die skizzierte geschichtstheologische Entwicklung des Alten Testaments an – zu unterscheiden sind hier unterschiedliche neutestamentliche Konzeptionen. Jedenfalls gilt: Eine gloriose Geschichtstheologie eines hoch, ja unbetieilt über der Geschichte thronenden Gottes ist post Christum natum nicht mehr möglich. Die Evangelien erzählen keine „Erfolgsgeschichte“. Gott erweist sich als Herr über Welt und Geschichte nicht durch sein Unbeteiligtsein, sondern durch sein Eingehen in sie, nicht durch die Ausschaltung aller Kontingenz im Rahmen einer übergeordneten Geschichtstheologie, sondern durch das vollkommene Einlassen Gottes auf geschichtliche Kontingenz.

VII.

Der Umstand, dass der christliche Glaube sich auf ein geschichtlich-kontingentes Ereignis stützt, bringt es notwendigerweise mit sich, dass er nie abschliessend festgeschrieben werden kann. Geschichtliche Ereignisse sind von sich aus immer auslegungsbedürftig. Weil sich der christliche Glaube auf ein geschichtliches Ereignis bezieht, bedarf er der Auslegung. Und weil die Auslegungen selbst immer geschichtlich geprägt und bedingt sind, bedarf er der *fortwährenden* Auslegungsarbeit. Es gibt keine eindeutigen Ereignisse und keine abschliessenden Deutungen. Wohl gibt es Deutungen, die den Ereignissen angemessener sind und solche, die es weniger oder nicht sind, doch weder lässt sich der grundsätzliche Hiat zwischen einem Ereignis und seiner Deutung beseitigen noch lässt sich eine Deutung ihrer eigenen Geschichtlichkeit berauben.

Das gilt auch für die christlichen Bekenntnisse. Insofern begründet die Geschichte im Credo die Geschichtlichkeit des Credo. Von keinem Credo kann man sagen: Das ist der christliche Glaube, so sieht er aus, hier haben wir ihn. Noch schärfer gesagt: Eine orthodoxe Auslegung des Glaubens heute wird zwangsläufig zur Häresie von morgen, wenn man sie als geschichtsinvariante Wahrheit behauptet.

Bekenntnisse sind Auslegungen des Glaubens – konzipiert nicht als *norma normans*, sondern als *norma normata*. Sie sind abgeleitete Normen, nicht selbst normgebende Normen. Diese Beschränkung ist nicht ihr Nachteil, sondern ihr Gewinn.